



Technique, travail et anthropologie chez Arendt et Simondon

Sacha Loeve

► To cite this version:

Sacha Loeve. Technique, travail et anthropologie chez Arendt et Simondon. Cahiers Simondon, 2011, 3, pp.31-49. halshs-00748701

HAL Id: halshs-00748701

<https://shs.hal.science/halshs-00748701>

Submitted on 5 Nov 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Technique, travail et anthropologie chez Arendt et Simondon

par Sacha Loeve,
chercheur post-doctoral au Cetcopra,
Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne

Entr'actualisation

On a rarement, sinon jamais, rapproché Gilbert Simondon et Hannah Arendt. Pourtant, *Du mode d'existence des objets techniques*¹ et *Condition de l'homme moderne*², parus – simple coïncidence – la même année (1958), partagent une question : *celle du statut et du sens des artéfacts* (« objets techniques » pour Simondon, « œuvres » pour Arendt) *dans le type original d'être-au-monde en quoi consiste la réalité humaine*. Question qui mène les deux auteurs à défendre un humanisme ne se réclamant d'aucun « propre de l'homme », refusant de se laisser enfermer dans l'alternative entre « technique promotrice de l'humain » et « technique déshumanisante », et s'élaborant à partir d'une pensée de la technique comme étant irréductible au travail. Ensuite, les deux pensées divergent nettement sur la question des rapports de l'*être-objet* et du *processus* d'une part, et de la *technique* et de la *nature* d'autre part. Toutefois, ces divergences soulignent d'autant plus le rôle que cette lecture permet d'attribuer à la philosophie des techniques : celle d'apparier questionnement politique et questionnement ontologique.

Cet article tente d'articuler ces points de rencontre et de divergence en pratiquant une opération d'« entr'actualisation » – actualiser le potentiel d'une pensée en le faisant passer par l'autre, et *vice-versa*. Il entend enfin questionner les technosciences contemporaines en des termes que Simondon nomme « axiologiques »³ : questions ontologiques, questions de valeur.

¹ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958. Cité dans l'édition Aubier 1989 sous l'acronyme « MEOT ».

² Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958 ; traduction française : *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961 (l'adjectif « moderne » dans le titre de l'édition française ne doit sa présence qu'au fait que le titre *La condition humaine* était déjà celui du roman d'André Malraux). Cité dans l'édition Calmann-Lévy 1983 sous l'acronyme « CHM ».

³ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 565. Cité sous l'acronyme « ILFI ».

Plutôt que la question « qu'est-ce que l'homme ? », que Kant assignait à l'anthropologie, la question d'Arendt est « qu'est-ce qui fait la condition humaine ? ». Il ne s'agit pas par là de *définir* l'homme mais de caractériser les « modalités de base » par lesquelles s'est stabilisé un type d'être-au-monde qui s'est nommé « humain ». Ces modalités sont le travail (*labor*), l'œuvre (*work*) et l'action.

Le *travail*, d'abord, est l'activité vouée à l'entretien du « processus vital ». Il a pour fonction de fournir au métabolisme des produits destinés à être consommés. Tout métabolisme travaille : il échange, produit, transforme, dépense, consomme, assimile, amasse et brûle, dans un commerce du vivant avec le vivant. Le travail est donc la part biologique de la condition de l'homme en tant qu'*animal laborans*, sa manière de subsister en tant que *zôé*, son organisation sociale en tant qu'espèce.

L'*œuvre*, ensuite, est l'activité par laquelle l'*homo faber* édifie un monde d'objets plus durable que chaque existence individuelle. Les œuvres – des plus matérielles (la maison) aux plus insaisissables (le poème) – sont destinées, non à être consommées, mais à être protégées du pouvoir d'érosion de la nature, afin d'offrir un séjour aux mortels. Arendt s'inscrit pleinement dans le sillage de Heidegger : habiter, c'est *ménager* sa demeure⁴ (mais c'est aussi pour Heidegger, au sens le plus traditionaliste et détestable qui soit : être enraciné, « être du coin »). Ainsi, nous ne sommes pas « dans le monde » comme des individus biologiques sont dans un milieu. Nous ne sommes pas non plus « hors de lui », tel un être transcendant ou une intentionnalité éclatée. Nous sommes « au monde » ou « du-monde » (*of the world*) par nos œuvres, *mis au monde* par elles. Pour Arendt, les œuvres conditionnent non seulement notre rapport au monde en réifiant et révélant certaines de ses qualités : elles conditionnent la factualité même du « *il y a un monde* » pour nous⁵ :

« Tout ce qui touche la vie humaine, tout ce qui se maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine. (...) L'objectivité du monde – son caractère d'objet ou de chose – et la condition humaine sont complémentaires ; parce que l'existence humaine est une existence conditionnée, elle serait impossible sans les choses, et les choses seraient une masse d'éléments disparates, un non-monde, si elle ne servaient à conditionner l'existence humaine »⁶.

Ce monde n'est pas la nature. Il est « l'artifice humain » entre les hommes et la nature. Sans lui, il n'y a ni hommes, ni nature. À cet artifice humain, les œuvres confèrent « la solidité, la stabilité qui, seules, lui permettent d'héberger cette instable

⁴ Martin Heidegger, « Bâtir habiter penser », in Heidegger, *Essais et conférences*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1958.

⁵ « Factualité » et non « facticité » des phénoménologues. Car la facticité est indéfectible alors que la factualité peut se défaire, et c'est bien là ce qu'entend signifier Arendt.

⁶ CHM, p. 44.

et mortelle créature, l'homme »⁷. Elles permettent de stabiliser la vie humaine et de se rapporter à la nature comme à quelque chose d'objectif : « à moins d'un monde entre les hommes et la nature, il y a mouvement éternel, il n'y a pas d'objectivité »⁸.

L'action, enfin, est l'exercice de la liberté politique. Elle ne peut surgir que dans l'espace de visibilité commune qu'ouvre et stabilise le monde des objets. On peut ainsi rapprocher le statut des objets techniques comme « supports et symboles » de la relation transindividuelle chez Simondon de la manière dont les oeuvres conditionnent chez Arendt l'instauration du *commun singularisant* qu'elle nomme « action ». L'action manifeste la capacité qu'a chaque homme d'introduire de la nouveauté dans le monde en condition de pluralité⁹. Cette « puissance des commencements » permet la révélation du « qui », non à un « moi », mais à d'autres « qui ». Liant l'apparaître à la parole, l'action est ce par quoi une vie est *bios* et non plus seulement *zôè* : elle peut être racontée dans une biographie. L'action ne fait consister les « qui » que dans et par un « réseau de relations »¹⁰ où se font et se défont des « intérêts », au sens étymologique d'*inter-esse* : ce qui est entre. L'action n'est pas détenue par les hommes ou par *des* hommes en particulier : elle est *entre eux*, constituant les « qui » en les révélant les uns aux autres. En tant que tel, le réseau de relation humain instancié par l'action a une consistance propre, certes ténue et fragile, car appariée au monde de l'artifice. Les caractéristiques propres de l'action sont : *l'imprévisibilité des résultats* (puissance instauratrice du nouveau) ; *l'irréversibilité des processus* (contrairement à une œuvre, qui peut toujours être défaite) ; *l'anonymat des auteurs* (les hommes sont acteurs de l'histoire, ils n'en sont pas les auteurs comme on l'est d'une œuvre). L'intérêt des acteurs a beau pouvoir porter sur des objets du monde commun ou des organismes, la consistance du réseau de relations instancié par l'action n'est ni celle de l'existence matérielle des premiers, ni celle de l'existence biologique des seconds. De même, chez Simondon, si la réalité humaine suppose des conditions techniques et des conditions organiques, elle procède d'une individuation qui ne se réduit ni aux premières, ni aux secondes¹¹ : celle du collectif transindividuel, par lequel les sujets individuent leur personnalité en faisant communiquer ce qui en eux n'est pas encore individué dans des rôles sociaux déjà établis. Comme la relation transindividuelle chez Simondon, la vie politique est chose rare et intermittente. Arendt estime qu'elle a été réalisée chez les Grecs, et que l'on en trouve ensuite que signes, lueurs, esquisses et balbutiements. Tous deux conçoivent le collectif comme un réseau de relations auto-constitutif mais reposant sur la vie organique et sur la vie technique, comme une réalité ne souffrant aucune transcendance tout en n'étant pas immanente aux individus.

⁷ CHM, p. 187.

⁸ CHM, p. 189.

⁹ « Ce sont des hommes et non pas l'homme qui vivent sur terre et habitent le monde » (CHM, p. 41).

¹⁰ CHM, pp. 239-241.

¹¹ ILFI, pp. 503-505.

Les pensées d'Arendt et de Simondon sont liées par un refus élaboré de toute pensée du « propre de l'homme ». La première tient en effet à bien distinguer la question de la *condition humaine* de celle, insoluble, de la *nature humaine*, car seul un Dieu, ou seul l'homme fait Dieu, pourrait connaître sa nature « en soi ». La question de la nature humaine, va-t-elle jusqu'à affirmer, est même illégitime¹². C'est une question deux fois mal posée : une première fois en supposant que l'homme est capable d'un « point de vue de nulle part » sur lui-même, ce qui serait « sauter par-dessus notre ombre » ; une seconde fois en supposant qu'en y accédant, l'homme se saisisrait lui-même comme un objet définissable par une somme finie de propriétés distinctives : « rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence comme les autres objets »¹³. On ne définit pas l'humain sur le modèle des objets. Mais on ne le définit pas plus par *négation* des objets, comme avec le tour de passe-passe existentialiste, où c'est l'absence d'essence « en soi » qui vient définir l'humain comme pure liberté d'un « pour soi ». Il n'y pas d'un côté la plénitude désespérante de l'être en-soi des objets, qui donnait la nausée à Roquentin, et de l'autre, la négativité du sujet, se faisant projet par une succession d'arrachements et d'auto-positions. Chez Simondon, l'existentialisme de type sartrien est court-circuité par l'octroi d'un « mode d'existence » *aux objets techniques* ; il l'est chez Arendt par l'octroi d'une condition humaine *aux œuvres*¹⁴. Ce qui est contesté par là, c'est l'anthropocentrisme de l'homme-mesure, source de tout sens et de toute valeur. De même pour le *makers's argument*¹⁵ : on connaît mieux ce que l'on a fait soi-même que ce qui nous est simplement donné comme tel, dit cet argument ; or l'homme s'est fait homme par son travail contre la nature ; il est à lui-même sa propre créature ; ainsi est-il seul à jouir de l'insigne privilège de pouvoir s'auto-définir... Illusion et facilité de la pensée que de prétendre ainsi pouvoir coïncider avec ses conditions d'existence ! Combattue par Arendt, cette auto-position du sujet humain est aussi contestée par Simondon :

« La substantialisation du sujet comme terme est une facilité que la pensée s'accorde pour pouvoir assister à la genèse et à la justification d'elle-même ; la pensée cherche

¹² Sauf à poser *explicitement* la question anthropologique comme une question anthropo-théologique, comme le fait Augustin dans les *Confessions*, puisque c'est bien « aux yeux de Dieu » que l'homme pose la question de sa nature à son fabricant (CHM, p. 45, n. 1), ou encore Descartes dans les *Méditations*, puisque la substance pensante ne se comprend comme entendement fini et volonté infinie que sur fond d'infini divin.

¹³ CHM, p. 45.

¹⁴ « La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde » (CHM, p. 41).

¹⁵ L'argument est dérivé du « *verum et factum convertuntur* » (« le vrai et le fabriqué sont convertibles ») de Giambattista Vico au XVIII^e siècle, qui l'appliquait aux choses mathématiques puis à l'histoire humaine, fabrications de l'homme, opposées aux choses physiques, fabrications de Dieu. On en retrouve le principe dans la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit au XIX^e siècle, la référence à Dieu en moins. Finalement, les technosciences l'étendent aujourd'hui, pour justifier leurs stratégies épistémiques, à tout ce qui peut être manipulé techniquement : par exemple, le seul moyen de connaître le vivant serait de le synthétiser en laboratoire.

à s'identifier au sujet, c'est-à-dire à s'identifier à sa condition d'existence pour ne pas être en retard sur elle. (...) Le sujet est *substantialisé par la pensée* pour que la pensée *puisse coïncider avec le sujet* »¹⁶.

On sait ensuite que Simondon critique ce qu'il nomme, après Kant et Heidegger, « l'anthropologie »¹⁷. Rappelons qu'il entend par là le préjugé philosophique consistant à rendre compte de la réalité humaine à partir d'une essence de l'homme, et non la discipline des sciences humaines qui porte ce nom – même si les sciences humaines se montrent encore tributaires du préjugé anthropologique lorsqu'elles raisonnent en régime de séparation entre individuel et social, soit en hypostasiant l'un ou l'autre, soit en se contentant de les combiner. Ce dont il faut partir, ce sont des opérations par lesquelles une réalité indissociablement psycho-sociale qui s'appellera « humaine » se distingue du vital tout en s'y articulant, sans présupposer la dualité des termes dont on veut rendre compte et retirer à l'un tout ce qu'on accorde à l'autre, comme avec « l'animal » des philosophes.

L'anthropologie est donc rejetée *en deux sens* : séparation de la culture et de la technique (par réduction de cette dernière à un ensemble de moyens) ; coupure entre l'homme et le vivant (par hypostase d'une caractéristique soit individuelle, soit sociale, de l'homme). Arendt rejoint le *premier sens* de la posture non-anthropologique de Simondon. En revanche, on ne peut en dire autant pour le second.

Sur ce point, c'est le rapport à Heidegger qui permet de les départager. En effet, la critique de l'anthropologie comme assignation de l'homme à une essence est d'abord due à Heidegger. Chez lui, l'anthropologie est l'attitude commune au naturalisme et à l'humanisme classique dès lors qu'ils définissent l'homme par genre et différence spécifique (*animal* parlant, *animal* politique, *animal* pensant) : « la métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas*, elle ne le pense pas en direction de son *humanitas* »¹⁸. Or l'homme ne saurait être défini par un genre commun aux animaux puisqu'il n'est pas seulement *dans un milieu* mais *au monde*, qu'il nomme et qu'il habite (et Arendt ajoutera : « par ses œuvres »). Si le monde est pour Heidegger un pli de l'Être se retirant dans l'apparaître et s'oubliant dans l'homme, l'homme *est* cet oubli. Il est *lieu*, situation existentielle, « être-là » dans la clairière de l'Être : partie éclairée qui révèle en retour l'obscurité profonde de l'Être tout comme la clairière dévoile la forêt qu'elle n'éclaire pas. « L'homme pense, donc je suis – dit l'univers »¹⁹ exprime bien la conception heideggérienne. Ainsi, en voulant définir l'homme dans son essence, l'anthropologie passe nécessairement à côté de son être, car il n'est rien *in esse*, et surtout pas un animal auquel on ajoute une différence spécifique. Du coup, la critique heideggérienne de l'anthropologie

¹⁶ ILFI, p. 321.

¹⁷ ILFI, pp. 296-298, sous-chapitre « Insuffisance de la notion d'essence de l'homme et de l'anthropologie ».

¹⁸ Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », in Heidegger, *Questions III et IV*, tr. fr., Paris, Gallimard, p. 79.

¹⁹ Paul Valéry, *Tel quel*, *Œuvres*, II, p. 560.

est directement solidaire d'un *anti-biologisme* qui est sans doute pour beaucoup dans l'*anti-humanisme* de Heidegger. Car c'est l'animal humain qu'Heidegger déteste lorsqu'il affirme que le vivant ne mérite d'être pensé que par privation. Il reconduit ainsi le préjugé anthropologique, mais au *second sens* que lui donne Simondon²⁰.

Or Arendt fait de même. Dans sa défiance à l'égard du « processus vital », elle reste encore aux côtés son ancien maître et amant. Pour elle, tout le rôle du monde des artifices est d'*extirper* les mortels hors de la situation d'hébétude de l'*animal laborans*, de *tenir à distance et en respect* le vital, mais aussi de le *contenir* dans l'espace privé, l'*oikos* grec (le foyer et l'unité de production familiale, esclaves compris) tenu séparé de l'espace public rendu visible et tangible par les œuvres du *demiurgos*, l'ouvrier du peuple. Si la coupure anthropologique n'est pas donnée, elle *doit* être produite par la condition humaine et mondaine *en ce sens*, qui n'est certes pas celui d'un « propre de l'homme ».

Critiques du travail

Simondon et Arendt ont en commun le fait de critiquer les philosophies du travail au nom d'une pensée de la technique. Et cette critique est directement adossée à celle de l'anthropologie. C'est ce que montre la conclusion du MEOT dans la discussion qu'elle mène avec Marx (explicitement) et Friedmann (implicitement): Friedmann situe la lutte contre l'aliénation au niveau des relations interindividuelles et interpsychologiques (le travail doit être adapté aux exigences psychosomatiques de l'individu, et non l'inverse)²¹ ; Marx la situe au niveau des contradictions des moyens de production dans le « groupe social de solidarité fonctionnelle »²² déjà constitué. Pour Simondon, le schéma est limpide : l'un adosse l'humanisme à une anthropologie de l'individu, l'autre à une anthropologie de la structure sociale :

« Envisagées comme relations interpsychologiques, les relations humaines du travail sont assimilées à la satisfaction d'un certain nombre de besoins dont la liste pourrait être dressée à partir d'une inspection de l'être individuel pris avant toute intégration sociale (...). Le travail est alors pris comme satisfaction d'un besoin individuel, comme relatif à une essence de l'homme, collective mais le définissant en tant qu'individu, en tant qu'être fait d'âme et de corps (ce qui se retrouve dans la notion de travail manuel et de travail intellectuel, avec une distinction hiérarchique entre ces deux niveaux de travail). A partir du sociologisme au contraire, le travail est envisagé comme un aspect de *l'exploitation de la nature par les hommes en société*, et il est saisi à

²⁰ Voir les mises au point de Jean-Hugues Barthélémy dans « La question de la non-anthropologie », in J.-M. Vaysse (éd.), *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Georg Olms Verlag, pp. 117-132, 2006 et dans « Quel nouvel humanisme aujourd'hui ? », conférence de l'Université de tous les savoirs du 19 octobre 2008, <http://www.canal-u.tv>.

²¹ Cf. Georges Friedmann, *Le travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1956.

²² MEOT, p. 248.

travers la relation économique-politique. Le travail se substantialise alors comme valeur d'échange dans un système social d'où disparaît l'individu »²³.

Si les philosophies du travail sont des anthropologies déguisées, c'est en vertu du geste inaugural sur lequel elles se fondent : la réduction de la signification des objets techniques à celle de l'homme-au-travail-contre-la-nature. Ainsi, « dire que le travail est l'exploitation de la nature par les hommes en société, c'est ramener le travail à une réaction élaborée de l'homme pris comme espèce devant la nature à laquelle il s'adapte et qui le conditionne »²⁴, c'est faire appel à une anthropologie, ici de type naturaliste (l'homme comme espèce). Une anthropologie culturaliste peut certes changer le sens du conditionnement : ce n'est plus l'homme qui s'adapte à la nature, mais l'inverse, et ce éventuellement pour transformer la nécessité du travail en libération dans un temps hors-travail, comme chez Hegel et Marx. Elle peut aussi introduire de la réciprocité dans la relation nature/homme. Mais « l'hypothèse d'une réciprocité ne change pas le schéma de base, à savoir le schéma du conditionnement et l'aspect réactionnel du travail »²⁵ ; le travail reste ce processus censé *produire la différence anthropologique* selon un schéma dual et réactif nature/homme : l'homme, transformant la nature en produits du travail, est censé s'en arracher, lui imposer sa marque tout comme il l'impose à la nature qui est en lui, à l'ensemble de ses instincts et de ses besoins primaires, non élaborés ou sublimés. Le travail est aussi le schème de pensée de la dialectique, « travail du négatif » chez Hegel : opposition laborieuse à un monde désespérément en soi ; objet *travaillé*, portant la marque de l'intériorité ; négation assimilée, intériorisée, niée ; intérieur devenant du même coup extérieur ; conditionnement du conditionné, réciprocité du conditionnement ; coïncidence finale de l'Esprit absolu avec lui-même ou, version Marx, de l'humanisme et du naturalisme ; identité absolue. L'humanisme du travail secrète de la substance, absorbant tout l'être de la relation en l'assimilant à un jeu de négations. L'humanisme de la technique maintient, prolonge et prend soin des relations.

Quant à Arendt, elle insiste sur la distinction entre *l'ouvrage des mains* et *le travail du corps*, peine ou labeur : activité liée à la subsistance, elle est essentiellement vitale, futile et privée ; aussi les anciens la réservaient-ils à l'esclave de l'*oikos*, alors que les *démionourgoi*, ces ouvriers du peuple, libres ou serviles selon les époques et les cités, pouvaient, malgré la méfiance des philosophes, faire partie de l'espace public. Si fabriquer une œuvre a pour condition nécessaire de fournir un travail, *l'ouvrage est irréductible au travail*. Pour Arendt, si le travail fait partie de la condition humaine, il n'est pas « du-monde » : pris dans le procès cyclique de production et de consommation, il amasse et brûle. Enfermé dans le corps individuel, le bonheur qu'il procure n'est pas très différent de celui de l'alimentation ; transféré dans le corps social, il produit la société d'appropriation qui privatise le domaine public et socialise les parts privées.

²³ ILFI, p. 296.

²⁴ MEOT, p. 241.

²⁵ MEOT, p. 294.

Pour Arendt, la fabrication est régie par la distinction fin/moyen : les objets sont les fins en vue desquelles on conçoit les outils. Lorsque l'activité de fabrication est réduite à celle du travail, ces catégories perdent leur sens : dans le travail comme dans les processus vitaux dans lesquels il s'inscrit, tout est réciproquement fin et moyen²⁶. À première vue, rien de comparable avec la technologie simondonienne, qui tient pour secondaire et purement utilitaire la relation fin-moyen, et valorise au contraire dans la machine individuelle la causalité circulaire de son fonctionnement, analogue à la finalité interne que Kant mettait en évidence pour les organismes.

Philosophies orientées objets

À première vue seulement, car Arendt partage avec Simondon l'idée d'une *normativité intrinsèque de la technique* : l'objet fabriqué est une fin en soi. Cela ne signifie pas qu'il n'a pas d'utilité pour autre chose mais qu'il a du *sens* en tant qu'il est *cet* objet. Il faut distinguer le *sens* d'un objet de son *utilité* : le sens demeure, que la fin soit atteinte ou non. C'est ainsi qu'Arendt interprète la critique platonicienne de Protagoras : ce n'est pas « l'homme qui est la mesure de l'existence et de la non-existence des *chrēmata* » (et elle rappelle à juste titre que *chrēmata* ne signifie pas « toutes choses » mais « *objets d'usage* »²⁷). Selon elle, Platon veut dire que ce n'est pas l'homme individuel qui décide de ce à quoi l'objet doit *ressembler* en fonction de ses besoins. « On juge les objets d'usage non seulement d'après les besoins subjectifs des hommes, mais aussi selon les normes objectives du monde où ils trouveront leur place pour durer, pour être vus, pour être utilisés »²⁸. Ce qui décide de ce à quoi l'objet doit ressembler, c'est *l'apparence de l'objet en public en tant qu'il ouvre un espace commun de visibilité* – non pas l'utilité d'une table, mais l'idée (platonicienne) d'une table, son *Eidos*, le même « quoi » pour tout « qui »²⁹. *Eidos*, l'objet est aussi support de réminiscence, donc de connaissance, et la réminiscence est d'abord une structure de l'œuvre elle-même³⁰. Contre Protagoras, Platon aurait voulu que ce soit l'objet qui soit placé au terme de la chaîne des fins et des moyens, non l'homme. Car une fois les normes intrinsèques de l'objet rabaissées à leur utilité pour l'homme, l'*homo faber* vient inmanquablement appliquer les catégories fin/moyen au monde, à la nature, et aux œuvres elles-mêmes. Le monde des objets, édifié pour offrir aux mortels une demeure durable, cède la place à un « monde anthropocentrique »³¹. Dans ce monde, il ne reste plus que l'humain-fin-en-soi-en-principe face au processus vital. C'est le moment kantien qui, pour Arendt, a ressuscité Protagoras

²⁶ CHM, p. 197.

²⁷ CHM, pp. 209-213.

²⁸ CHM, p. 229.

²⁹ Cela permettrait de jeter un nouveau regard sur le « platonisme technologique » de Simondon, qui partage pleinement ce souci de l'authenticité des symbolisations techniques.

³⁰ Ce qui amènerait à nuancer l'idée d'une hostilité fondamentale de Platon à l'égard de la mnémotechnique des sophistes.

³¹ CHM, p. 208.

contre Platon. Après ce moment, le monde des œuvres n'en a plus pour longtemps avant de se déliter dans les processus métaboliques de production-consommation³².

Le dénouement tragique de l'époque moderne est pour Arendt la substitution du travail à toute activité d'œuvre. Ce qu'elle évoque – la division du travail puis l'automatisation de la production, les biotechnologies et toute technique qui n'est pas orientée vers la production d'un monde d'objets, mais vers le déclenchement de processus naturels – ne « dénature » en rien l'humain mais inaugure au contraire une *aliénation par rapport au monde* qui le renvoie à une situation d'hébétude et de futilité purement naturelle.

Que la société tende davantage vers une société de services que de travail « productif » ne change rien à l'affaire : une société d'employés-consommateurs où, dit Arendt, toute la force de travail serait destinée, à l'aide de l'automatisation, à *la consommation seulement* n'est que l'aboutissement logique d'une société du travail. Arendt l'évoque avec effroi :

« Une humanité totalement « libérée » des entraves de l'effort et du labeur serait libre de « consommer » le monde entier et de reproduire chaque jour tout ce qu'elle voudrait consommer. Combien d'objets apparaîtraient et disparaîtraient par jour, à l'heure, dans le processus vital d'une pareille société, dans le meilleur des cas cela n'aurait aucune importance pour le monde, à supposer que le monde et son caractère d'objet puissent résister au furieux dynamisme d'un processus vital totalement motorisé. Le danger de l'automatisation future est bien moins la mécanisation tant déplorée de la vie naturelle que le fait qu'en dépit de son artificialité toute la productivité humaine serait aspirée par un processus vital énormément intensifié (...). Elle ne changerait pas, sinon pour le rendre plus fatal, le caractère principal de la vie à l'égard du monde, qui est d'user la durabilité »³³.

Ce stade où l'humanité aurait définitivement dissout le caractère d'objet du monde n'est pas sans évoquer certaines visions que les prophètes des nanotechnologies présentent comme un futur radieux où les biens de consommation pourraient être construits atome par atome pour apparaître et disparaître à notre guise, dans un rêve d'impermanence et d'interchangeabilité générale. Dans les débats sur les technosciences, l'analyse d'Arendt permet de mettre en avant l'idée que c'est moins le danger ou l'utilité pour l'homme de telle technologie que *le monde commun* dans lequel nous sommes amenés à vivre qui est en jeu.

« La discussion du problème de la technologie dans son ensemble, c'est-à-dire de la transformation de la vie et du monde par l'introduction de la machine, s'est considérablement égaré parce qu'on s'est concentré trop exclusivement sur les bons

³² Ou donner naissance à ce que Foucault, dans *Les mots et les choses*, caractérise comme l'épistémè des sciences humaines : ce moment où « l'homme » se constitue comme objet de savoir à la croisée des nouvelles positivités que sont le travail, la vie et le langage. Sur ce point, voir Xavier Guchet, « Pensée technique et philosophie transcendante », *Archives de Philosophie*, t. 66, pp. 119-144, 2003.

³³ CHM, pp. 282-283.

ou mauvais services que les machines rendent aux hommes. (...) C'est en ce sens anthropocentrique que l'on a compris exclusivement l'instrumentalité. (...) Il ne s'agit donc pas tellement de savoir si nous sommes les maîtres ou les esclaves de nos machines, mais si les machines servent encore le monde et ses objets ou si au contraire avec le mouvement automatique de leurs processus elles n'ont pas commencé à dominer, voire à détruire le monde et les objets »³⁴.

On notera cependant deux différences majeures entre les deux auteurs. *Primo*, Arendt maintient une conception très classique, aristotélicienne, pour le dire vite, de la distinction entre la nature et l'artifice : l'artifice désigne ce *qui est fait de main d'homme*, en référence à l'ouvrage artisanal, alors que la nature est tout ce qui est *auto-*, en référence au métabolisme vital. Ce n'est plus le cas chez Simondon, pour qui « l'artificialité n'est pas une caractéristique dénotant l'origine fabriquée par opposition à la spontanéité productrice de la nature »³⁵ : la fleur de serre est plus artificielle que la turbine hydroélectrique concrète, parfaitement intégrée à son milieu de fonctionnement. Arendt critique l'automatisme comme une naturalisation de la technique ; Simondon le critique d'un point de vue technologique³⁶. Ceci l'amène à valoriser l'objet industriel du point de vue de la technique et non du travail, alors que pour Arendt, c'est l'industrialisation qui, à travers l'automatisation, engloutit le monde de l'œuvre dans les processus du travail. Alors qu'Arendt oppose l'*animal laborans* et l'*homo faber*, Simondon oppose directement le couple travail-*homo faber* à l'activité technique et son sujet. Celui-ci *n'est plus l'homo faber* mais le sujet psycho-social de l'agir collectif.

Deuxio, Arendt pointe la manière dont la substitution des *processus* aux êtres exténue l'être-objet du monde ; chez Simondon au contraire, les êtres sont *constitués par des processus* (d'individuation) mais n'y sont pas dilués : ils y *consistent*. De plus, si l'objet technique est « ce dont il y a genèse », les processus dont il est l'œuvre font de lui un *être* technique, qui ex-siste et est au monde par l'intermédiaire de son milieu associé. L'objet n'est pas limité à son *hic et nunc* : il porte en lui une charge de nature préindividuelle qui le porte plus loin que son individualité constituée, vers le monde – et accompagner l'objet vers le monde est la tâche que Simondon assigne à un humanisme technologique :

« L'humanisme doit viser à libérer ce monde des objets techniques qui sont appelés à devenir médiateurs de la relation de l'homme au monde. (...) La relation de l'homme au monde et de l'individu à la communauté passe par la machine. (...) Entre la communauté et l'individu isolé sur lui-même, il y a la machine, et cette machine est ouverte sur le monde. Elle va au-delà de la réalité communautaire pour instituer la relation avec la Nature »³⁷.

³⁴ CHM, p. 204.

³⁵ MEOT, p. 47.

³⁶ MEOT, pp. 139-140.

³⁷ ILFI, p. 527.

Graham Harman a récemment formulé le programme d'une « philosophie orientée objet »³⁸. De manière lapidaire, il reproche à Simondon de dissoudre l'individualité de l'objet dans le préindividuel. Or loin d'accomplir une telle opération, Simondon pense au contraire « l'individu complet » comme plus riche que la substance (niant aux relations toute valeur d'être) ou que l'espèce (réduisant toutes les relations à la détermination d'une matière par une forme). Et sa philosophie des techniques vise bien à réhabiliter la catégorie d'objet individuel : « est objet aussi ce qui, dans l'histoire, peut être perdu, abandonné, retrouvé, en somme ce qui a une certaine autonomie, une destinée individuelle »³⁹. Il serait intéressant de réserver cette discussion à un travail ultérieur, et, plus largement, de discuter de l'usage qui est fait de Simondon dans les philosophies se fédérant actuellement sous la bannière du « réalisme spéculatif »⁴⁰.

Si les philosophies d'Arendt et de Simondon sont « orientées objet », c'est en faisant graviter autour de l'objet des ontologies bien différentes : pour Arendt, les termes – d'un côté l'action, libérée du retour éternel du processus vital ; de l'autre l'objectivité du monde – importent davantage que la relation ; la relation ne vaut que si elle maintient la distance entre les termes et empêche son anéantissement dans l'entropie du processus vital ; au travers des œuvres, c'est du caractère d'objet du monde dont il faut prendre soin. Ainsi, lorsque la machine « processualise » l'objet en le modelant sur ses capacités productives, elle érode l'objectivité du monde (premier terme) et étouffe l'action politique (second terme), qui a comme condition la durabilité de la maison-monde léguée aux générations futures. Pour Simondon, les termes sont certes tout aussi importants, mais on n'a prise sur eux qu'en les considérant comme *êtres de la relation et du processus*, processus qui n'est pas réductible à du *vital*. C'est par conséquent en prenant soin de la relation que l'on prend soin des termes : l'action politique, qui se trouve décentrée, partiellement objectivée dans les processus mécaniques ; l'être-objet du monde, lui aussi décentré, dont la présence se trouve « fractionnée (...) par l'intermédiaire de plusieurs étages de symbolisation »⁴¹ et intégrée par paliers successifs. La machine maintient la perception de l'objet mais en la décentrant d'une perception humaine qui serait « naturelle » (non instrumentée). Du coup, réalité humaine et réalité technique conservent leur différence (les termes restent des termes), mais cette différence est produite *processuellement* par l'*asymétrie* qu'institue *la machine* dans le rapport à l'objet :

« La position de l'homme et la position de la machine ne sont pas symétriques par rapport à l'objet ; la machine a une relation immédiate à l'objet, et l'homme a une relation médiate. Ce sont l'objet et l'homme qui sont symétriques par rapport à la machine. L'homme crée la machine pour qu'elle institue et développe la relation.

³⁸ Graham Harman, *L'Objet quadruple*, PUF, Collection Métaphysiques, 2010

³⁹ Simondon, in Yves Deforges, *Dix entretiens sur la technologie*, INP/RTS, Nouveaux Chantiers, Paris, 1966.

⁴⁰ Levi Bryant, Nick Srnicek et Graham Harman (éds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, Anamnesis, 2011.

⁴¹ ILFI, p. 526.

C'est pour cette raison que la relation à la machine n'est valable que si elle traverse la machine pour aller non pas à de l'humain sous forme communautaire mais à un objet. La relation de l'homme à la machine est asymétrique parce que cette machine institue une relation symétrique entre l'homme et le monde »⁴².

Toute la question des technosciences est de savoir ce que devient ce jeu à trois partenaires lorsque l'objet perçu par la machine est lui-même une machine. Telles sont par exemple, les questions que posent les nanotechnologies⁴³, où l'objet perçu et agi à travers la machine (un microscope à effet tunnel, par exemple) peut très bien être lui-même une machine (une molécule à laquelle on associe des fonctions cinétiques ou électroniques). Simondon a envisagé ce type de configuration :

« L'homme confère à la machine l'intégration au monde construit, dans lequel elle trouve sa définition fonctionnelle par sa relation aux autres machines ; mais c'est la machine, et chaque machine, en particulier, qui confère à ce monde construit sa stabilité et sa réalité ; elle amène du monde naturel la condition de matérialité, de spatio-temporalité, sans laquelle ce monde n'aurait aucune épaisseur ni consistance »⁴⁴.

Plutôt qu'une artificialisation complète des constituants élémentaires du monde⁴⁵, la philosophie de Simondon permettrait peut-être de penser le monde des technosciences comme structuré en échelles pouvant être parcourues le long de chaînes techniques recomposant, à chaque pallier, des rapports caractéristiques entre fond et forme, structure et opération, noèse et noème, médiation et immédiation, symétrie et asymétrie – toute une techno-esthétique non phénoménologique, car adossée au réalisme technologique le plus ferme qui soit.

Dans les analyses finales de CHM, Arendt décrit la manière dont les caractéristiques de l'agir politique (imprévisibilité, irréversibilité, anonymat) « descendent » dans les processus naturels. « La capacité d'agir (...) est toujours là ; mais elle est devenue le privilège des hommes de science, qui ont agrandi le domaine des affaires humaines au point d'abolir l'antique ligne de protection qui séparait la nature et le monde humain », ce dont témoignent les bio- et les nanotechnologies en tant que techniques de déclenchement et de pilotage de processus naturels suscités. Cet agir descendu dans la nature manque encore « du caractère révélateur de l'action comme de la faculté de produire des récits ». Néanmoins, l'expérience qu'il procure est rare et précieuse, affirme-t-elle, « peut-être encore plus rare que l'expérience authentique du monde et de l'amour du

⁴² ILFI, p. 523.

⁴³ Sacha Loeve, « La zone obscure des nanotechnologies », Revue *Appareil*, n° 2, 2008, <http://revues.mshparis-nord.org/appareil/index.php?id=635>.

⁴⁴ ILFI, p. 521.

⁴⁵ « La pure artificialité conduirait à la confusion du fond et de la forme, si bien que l'individu se trouverait devant un monde simplifié où il n'y aurait plus d'univers ni d'objet » (ILFI, p. 526).

monde »⁴⁶. Ce genre d'expérience demande à être pensé, partagé et mis en récit. Sur ce point, une techno-esthétique peut s'avérer utile.

Être aux mondes

Les divergences que font saillir cette opération d'entr'actualisation des pensées d'Arendt et de Simondon ne dessinent pas moins un motif commun. Il peut s'articuler ainsi : *si l'allure humaine d'une vie n'existe que modulo du type de rapport à la technique qui y est instauré, c'est justement parce que les modalités de ce rapport engagent bien plus que le devenir du corrélat humain-technique ; elles esquissent des ontologies, des manières de « faire monde » et des collectifs qui ne se réduisent ni à leur supports techniques, ni à leurs communautés d'humains*. Prendre appui sur les techniques pour déplacer le centre de gravité de l'humanisme, c'est tenter d'objectiver l'ancrage ontologique que le corrélat humain-technique suppose et permet de qualifier. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait qu'un seul ancrage possible, ni qu'il faille choisir entre celui souligné par Arendt ou celui prisé par Simondon, mais qu'aujourd'hui, la question qui lie condition humaine et technique demande d'inventer de nouvelles ontologies à la mesure des problèmes que posent les technosciences⁴⁷. Quelle serait leur tâche ? Non pas de « fonder en nature » un ordre des choses ; non plus, inversement, d'expérimenter à tout-va, mais de tracer en pointillés des propositions d'être-ensemble, des esquisses de collectif comportant un juste rapport aux techniques.

« Monde des techniques » (Simondon), « mondes de vie possible » (biologie synthétique), « mondes animaux » (éthologie), « nanomondes », « mondes numériques », etc. : les techniques font bien plus qu'articuler un devenir-humain du vivant et un devenir-monde de la nature, elles *suscitent et appartiennent des mondes*. La situation demande moins de construire la maison-monde que de cultiver *un autre sens de l'habiter* : un être *aux mondes*, un être *des mondes*. Il s'agirait certes toujours d'habiter, mais peut-être à la manière de *l'étranger*⁴⁸, celui « qui vient aujourd'hui et qui reste demain »⁴⁹, sans chez-soi assigné, mais ayant malgré tout à cultiver des attaches.

⁴⁶ CHM, pp. 402-403.

⁴⁷ C'est ce que tente de faire le projet franco-allemand ANR-DFG « Genèse et ontologie des objets technoscientifiques », <http://www.philosophie.tu-darmstadt.de/goto>

⁴⁸ C'est ce que propose le sociologue Richard Sennett : l'idée d'une harmonie ou d'une connaturalité avec le monde serait la pire des solutions face aux tendances catastrophiques de nos modes de vie actuels. Selon lui, il nous faut nous considérer comme les co-habitants d'un territoire dont nous ne saurions disposer comme s'il était le nôtre, comme des étrangers. Richard Sennett, *Ce que sait la main. La culture de l'artisanat*, Paris, Albin Michel, 2010, pp. 24-25.

⁴⁹ Georg Simmel, « Digressions sur l'étranger », 1908, Yves Grafmeyer et Isaac Joseph (éds.), *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1990.